التعدد القرائي لدلالة حروف المعاني

عرابي أحمد(*)

ملخص البحث:

إذا دل الحرف على معنى في غيره يسمى حرف المعنى، وهو ما أطلقه النحويون على هذه الحروف، ولها صلة وطيدة بفهم المعاني واستنباط الأحكام من نصوص القران الكريم، بطريق الاجتهاد أو التأويل، لأنَّ كثيراً من القضايا الدلالية والمسائل الفقهية يتوقف فهمهما على فهم الدلالة التي يؤديها الحرف في النص، وسميت حروف معان لهذا الغرض؛ لأنها تصل معاني الأفعال إلى الأسماء، أو لدلالتها على معنى.

وقد اختلف النحاة وعلماء الأصول وعلماء الكلام في وظائف هذه الحروف كقواعد نحوية ودلالات لغوية على الأحكام الفقهية والعقائدية، وهي تعامل معاملة اللفظ في الجملة من حيث الدلالة فمنها ما يكون مستعملاً في الحقيقة ومنها ما يكون مستعملاً في المجاز وغيره[1].

والأصل في معرفة دلالة هذه الحروف، هو التأويل في الكلام والأصل من الكتاب والسنة والرجوع إلى الأصول، وذكر السيوطي هذه الحروف تحت عنوان: الأدوات التي يحتاج إليها المفسر فقال: وأعني

(*) جامعة ابن خلدون - تيارت - الجزائر.

أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها[2].

قد تؤدي دلالة الحرف في النص إلى الاختلاف في الحكم، من ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[3] فقوله تعالى: «منكم» فيه حرف جر «من» وقد احتملت دلالتين: أما التبيين أو البعيض، وكلاهما تحتاج إلى أدلة للترجيح، فقال الزمخشري: من للتبعيض، لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات؛ ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، وعرف كيف يرتب الأمر وإقامته وكيف يباشر، فان الجاهل ربما نهى عن المعروف وأمر بمنكر»..[4].

وقال الرازي[5]: «إنها للتبيين، واستشهد بنص آخر كقرينة صارفة هي قوله تعالى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾[6]، وهو ما من مكلف إلا ويجب عليه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، حيث يجب عليه أن يدفع الضر عن النفس، ومن هذا القول قوله تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾[7].

وكقولهم: إنَّ لفلان من أولاده جنداً وللأمير عسكراً، يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لا بعضهم، وهناك من يرى دلالتها على المهينيين، فانَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان واجباً على الكل، إلا أنه متى قام به قوم سقط التكليف على الباقين[8].

وقال الزمخشري بدلالتها على التبعيض واعتمد على الحجج التالية: إنَّ في الأمة من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين[9].

إنَّ هذا التكليف خاص بالعلماء بدلالة القرائن التي اشتمل عليها النص، وهي:

الأمر بثلاثة: الدعوة إلى الأخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعلوم أن هذه الأشياء مشروطة بالعلم والحكمة والسياسة، ولا شك أن هؤلاء العلماء هم بعض الأمة وهناك من أضاف التقوى والقدوة الحسنة، وأن هذه مهمة الأنبياء قبل العلماء لقوله تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ**﴾[10].

وذكر ابن هشام[11] معانيها ومنها التبعيض نحو قوله تعالى: ﴿ **مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّه**﴾[12] وعلامتها إمكان سد «بعض» مسدها، كقراءة عبدالله بن مسعود ﴿**حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ**﴾[13]، وهذا يعني أنه اختلف في دلالتها وهي تعامل معاملة اللفظ ودلالتها متأثرة بالسياق الذي ترد فيه، إلا أنَّ التحكم في السياق ليس بالأمر الهين، وهذا هو السر فيما وقع من خلافات بين العلماء في دلالة هذه الحروف. حتى أن بعض الزنادقة تمسك بقوله تعالى: ﴿**وَعَدَ اللَّه الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ**﴾[14]، في الطعن على بعض الصحابة باعتبار أن من هنا للتبعيض، وهي في الحق للتبيين؛ أي: الذين آمنوا هم هؤلاء. ومثل هذا قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لله وَالرَّسُول مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوْا أَجْرٌ عَظِيمٌ**﴾[15]، وكلهم متق ومحسن، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾[16] فالمقول عنهم ذلك كلهم كفار[17].

ونحن كلما حاولنا أن نفهم معنى في نص محتمل الدلالة وجدنا أنفسنا مضطرين إلى ما يسمى: انضمام القرينة التي تجعلنا نفهم معنى قصده المتكلم أو صاحب الشرع، وهذه القرينة قد تكون مصاحبة للنص أو خارجة عنه.

ونحن نتعامل مع هذه الحروف كمورفيمات – حسب مصطلح المحدثين – وما تتركه من أثر على معنى الكلام، ففي قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ**﴾[18]، فهل تدخل الغاية في الحكم أم لا؟.

إنَّ دخولها وعدمه في الغاية لابد أن يحدده ما يصحبها من قرينة، فان الصيام في الآية لا يتناول الليل، وإنَّما يمتد حكم الصيام إلى الليل، إذ لو دخل لكان وصالاً منهياً عنه بنصوص أخرى وهي قرائن موجهة لدلالتها على عدم دخولها في الغاية وقد تدل على الدخول في الغاية مثل قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾[19]، وجاءت لفظة المرافق مقيدة لكلمة اليد، وهي هنا من رؤوس الأصابع إلى المرفقين؛ لأنَّ مفهوم اليد قد يكون من رؤوس الأصابع إلى الإبط، وهذا مما كانت تفهمه العرب من اليد.

فتكون فائدة ذكر الغاية على إسقاط ما وراء المرفق من حكم الغسل، فإلى المرافق غاية للترك لا للغسل، وإذا احتملت الحروف إحدى الدلالتين، بما يأتي به من أدلة، فقد تحتاج هي الأخرى إلى أدلة وبراهين، وهكذا إلى ما لا غاية له، ويضاف إلى ذلك أيضا ظاهرة الإبدال في هذه المورفيمات، وكمثال على قوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾[20] زعم بعضهم أنَّ الباء هذا للتبعيض، تقول العرب: مسحت راسي ومسحت براسي، فلم يبق فرق إلا التبعيض، ليس كذلك بل يقول: (مسح) له مفعولان يتعدى لأحدهما بنفسه والأخر بالباء، ولم تخبر العرب بين المفعولين في هذه الباء، بل عينتها لما هو الة للمسح، فإذا قلت: مسحت يدي بالحائط فالرطوبة الممسوحة على يدك، واذا قلت مسحت الحائط بيدي فالشيء المزال هو على الحائط ويدك هي الآلة المزيلة[21]. والقاعدة الصارفة لما ذهب إليه الإمام القرافي آنفاً، هي أن الشارع الحكيم أمرنا أن ننقل رطوبة الأيدي للرأس وأعضاء الوضوء ولم يوجب علينا إزالة شيء عن رؤوسنا وأعضائنا، وعلى ذلك يكون الرأس آلة تزيل الرطوبة عن اليد لا العكس وعليه تكون للتعدية؛ لأنها لا تكون للتبعيض إلا حيث يتعدى الفعل بنفسه، وقدر بعضهم دلالة المورفيم (ب) على التبعيض ومنهم ابن العربي القاضي، حيث قال:

إذا قلت حلقت راسي، اقتضى في الإطلاق العرفي الجميع، وإذا قلت: مسحت الجدار أو رأس اليتيم اقتضى البعض؛ لأَنَّ الجدار لا يمكن تعميمه بالمسح حساً، ولا غرض في استيعابه قصداً، ورأس اليتيم لأجله الرافة، فيجزي منه أقله بحصول الغرض به، ونقول: مسحت الدابة فلا يجزي إلا جميعها لأجل مقصد النظافة فيها، وكذلك الرأس كله فتؤكده، ولو كان يقتضي البعض لما تأكد بالكل، فإِنَّ التأكد لرفع الاحتمال المتطرق إلى الظاهر في إطلاق اللفظ[22].

وقال القرطبي (ت 671هـ): ومما يرد التبعيضية على الباء أَنَّ قوله «امسحوا» يقتضي ممسوحاً به، والممسوح الأول هو المكان، والممسوح الثاني هو الآلة بين المسح والممسوح كاليد، فجاءت الباء لتفيد ممسوحاً به، وهو الماء فكأَنَّه قال: فامسحوا برؤوسكم الماء، من باب المقلوب، والعرب تستعمله[23]، فكل هذه السياقات عامة ومختلفة تنضم إلى النص لهدم دلالة ما وإقامة أخرى مقالها، وهذا يقتضي من الواقف أمام النص أن يكون ملماً بما لا يحصى من النصوص وكلام العرب لكي يفهم دلالة لفظة واحدة؟ ولعل هذا هو الذي جعل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: لا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة العربية.

ونفهم مما سبق أن هذه المورفيمات لا تدل إلا مع القرنية، فليس لها جهة من جهات المعني لا مجازاً ولا حقيقة، وينطبق هذا مع اللفظ أيضاً فضلاً عنها.

ففي قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾[24]، إِنَّ الله تعالى لا يوصف بالذهب مع النور، فأولت بأَنَّه يجوز أَنَّ الله تعالى وصف نفسه بالمجيء في قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾[25] وهذا ظاهر البعد، ويؤيده أَنَّ باء التعدية بمعنى الهمزة قراءة «أذهب الله نورهم» وهذه المصطلحات الدلالية لحروف المعاني، كثيراً ما تستبدل بمصطلحات أخرى؛ لأن

الأولى لا تناسب السياقات القرآنية، فقد قالوا: إنَّ من معاني الباء: الاستعانة، وهي داخلة على الفعل، بسم اللّه الرحمن الرحيم[26].

وقالوا: إنَّ الباء هنا للسببية، وهي عندهم الداخلة على صالح للاستفادة به عن فاعل معداها مجازاً[27] ولكنه مجاز، قال تعالى: ﴿**فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ**﴾[28]، فلو قصد إسناد الإخراج إلى الهاء لحسن، ولكنه مجاز، قال: ومنه: كتبت بالقلم وقطعت بالسكين. ومن هنا دل المورفيم على المجاز، والنحويون يعبرون عن هذه الباء بالاستعانة ولكنهم أثروا على ذلك التعبير بالسببية من أجل الأفعال المنسوبة إلى اللّه تعالى؛ لأنَّ استعمال مصطلح السببية يجوز، أمَّا استعمال مصطلح الاستعانة فلا يجوز على اللّه، وتعدد المصطلحات للمورفيم الواحد هو إتيانه في القرآن الكريم بهذه الدلالات التي يحدها السياق الذي يقلب الحرف بحرف آخر حسب اختلاف دلالة السياق إذا تعددت المعاني للحرف الواحد، فمن اخذ دلالة هذه الحروف على ظاهرها، قال: نصف اللّه بما وصف به نفسه، وهو عندنا هروب من التأويل، ومن أَوَّلَ أعطاها دلالة أخرى حسب الاستعمال وهو الأقرب والأصوب.

وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: قلت: المعنى أنَّه جعل الماء سبباً في خروج الثمرات ومادة لها، كماء الفحل في خلق الولد، وهو قادر على أن ينشئ الأجناس كلها بلا أسباب ولا مواد.... ولكن له في ذلك حكم ودواع... وعبر وأفكار صالحة... وسكون إلى عظيم قدرته وغرائب حكمته[29].

وقد تعرض الزمخشري لدلالة «من» في قوله تعالى:...من الثمرات واعتبر دلالتها على التبعيض، ومن القرائن المنفصلة عن النص، والتي تصرف دلالتها إلى التبعيض قوله تعالى: ﴿**لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ**

الثَّمَرَاتِ﴾[30] وقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ﴾[31]، ولذا قيل: إنّ اللفظ قد يحدث له مع التركيب حكم لم يكن قبل ذلك، وهذا الحكم الدلالي، تتحكم فيه القرائن الشرعية والعقلية، والدليل على ذلك أن اعتبار اللفظ أو الحرف على ما وضع له أولاً، لا يسعفنا في كثير من النصوص، فلابد والحال هذه أن نلجأ إلى ما يسمى عند المحدثين بالاستبدال الدلالي، وأطلق النحاة القدامى عليه المجاوزة، ولعلهم يعنون بها المجاز، فتكون «من» بمعنى «عن» كقوله تعالى: ﴿أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ﴾[32] أي عن جوعٍ والجوع لا يطعم منه، وقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[33]،أي عن ذكر الله، ولذا قرئ: عن ذَكر اللَّه، وهذا دليل على أن القراءات في غالبها، وهذا في الدلالة طبعا، ولم تخرج عن الدلالة النحوية، قال الزمخشري: «ما الفرق بين «من» و«عن» في هذا؟ قلت: عن ذكر الله، فالمعنى غلط عن قبول الذكر وجفا عنه، ونظيره: سقاه من العيمة أي: من اجل عطشه، وسقاه عن العيمة، إذا أرواه حتى أبعده عن العطش[34]، ولو لم نلجأ الى قاعدة الابدال لما استقام المعنى مع المورفيم «من» التي تعني أنَّ ذكر الله سبب إلى قساوة القلوب، مع أننا نعلم أنَّ ذكر الله سبب لحصول النور والهداية والاطمئنان، ألا بذكر الله تطمئن القلوب؟! فمنهم من أجاب عن الإشكال الدلالي باللجوء إلى ظاهرة التبديل الدلالي، ومنهم من ترك النص على ظاهره، وأوّل تأويلاً يتناسب مع الحروف المستعمل «من» فقد قال الرازي: إنَّ النفس إذا كانت خبيثة الجوهر بعيدة عن مناسبة الروحانيات شديدة الميل إلى الطبائع البهيمية والأخلاق الدميمة، فإنَّ سماعها لذكر الله يزيدها قسوة... والدليل على ذلك، أنَّ الفاعل الواحد قد تختلف أفعاله بحسب اختلاف القوابل، فحرارة الشمس تلين الشمع وتعقد الملح، وقد نرى إنساناً واحداً يذكر كلاماً واحداً في مجلس واحد فيستطيبه واحد ويستكرهه غيره، وما ذاك إلا

لاختلاف جواهر النفس.... فإذا عرفت هذا لم يبعد أنّ يكون ذكر اللّه يوجب النور والهداية والاطمئنان في النفوس الطاهرة، ويوجب القوة والبعد عن الحق في النفوس الخبيثة الشيطانية[35]، وهناك من لجأ إلى قياس الآية على كلام العرب من قولهم، حدثته مِنّ فلان، أي عن فلان، ومثل له ابن مالك بنحو: عدت منه وأتيت منه، وبرئت منه، وشبعت منه، ورويت منه[36].

ولكن الرازي حاول تفسير دلالة الحرف بحيث وجد لها تخريجاً ناسب ظاهر النص على ما هو عليه؛ أي: بدون استبدال «من» بـ «عن»، وهذا في اعتقادي حسن، وبذلك جنب نفسه التحريف، وهو يحافظ بذلك على ظاهر النص ولا يتصرف فيه، ولكنّ حتى الذين تصرفوا قالوا: بأنَّ «مِنّ» بمعنى «عن» أن خرجوا في الظاهر عن ظاهر النص، إلا أنهم لم يخرجوا عن شائع عبارات العرب، إذ لا سبيل إلى فهم كتاب اللّه فهماً صحيحاً ومعرفة مقاصده معرفة سليمة، إلا بالعودة إلى سننهم في كلامهم، وهي التي استقى منها القرآن ألفاظه لأنَّ هناك من الكلام ما لا ينجلي إلا بالسماع، وعليه فإن استبدال بعض الحروف ببعض أيضاً من كلامهم، والتأويل على هذا الأساس صحيح هو الآخر.

وإذا سألنا لماذا استعمل القران الكريم الحرف بدل الآخر، كان الجواب، هكذا تكلمت العرب أو هكذا أراد اللّه أو هما معاً، إذ القرآن كلام اللّه على عادة العرب وعرفهم، وعليه فان السؤال بالصيغة العقلية لماذا قال كذا ولم يقل هكذا؟ لم يعد ذا معنى، ولا يعني هذا أنَّ التأويل يتميز بالعبثية وعدم الانضباط، بل إنَّ التأويل له قوانين تحكمه، وقد سماها أبو حامد الغزالي: «شروط التأويل» وعلى رأسها معرفة اللغة العربية والنحو على وجه ما تعارف العرب عليه، وطرقهم في التمييز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه

ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ويكتفي من ذلك كله بالقدر الذي يتسنى معه الإحاطة بعناصر النص الديني... [37].

وهذه التأويلات احتمالات، وهي تخضع كلها إلى قواعد كلام العرب، ففي قوله تعالى: ﴿**يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾[38].

وقال ابن هشام الأنصاري: «إن «من» ههنا زائدة والتقدير: يغفر لكم ذنوبكم وقيل: بل الفائدة فيه أنَّ كلمةَ «مِنْ» ههنا لابتداء الغاية، فكان المعنى أنَّه يقع ابتداء الغفران بالذنوب»[39]، وقال الزمخشري: إنما بعض المغفرة لأنَّ من الذنوب ما لا يغفره الإيمان كذنوب المظالم ونحوها[40].

وما أطلقه ليس بصحيح، وهو قوله: إنَّ الإيمان لا يغفر المظالم؛ لأن الكافر إذا أسلم وحسن إسلامه يجب الإسلام عنه إثم ما تقدم بلا إشكال.

وتعتبر ظاهرة الإبدال التي رأيناها في القرآن الكريم ظاهرة مخالفة لمعيارية اللغة، وأن هذه المعايير حددت على أساس نصوص مختارة من الشعر والنثر، وهذا يعني من الوجهة النظرية أنه لابد من وجود فرق بين النظام اللغوي «المعيار» وظواهر الاستعمال اللغوي، فإذا كان المجاز هو كسر العلاقة العرفية بين اللفظ والمعنى الذي وضع له في الأصل، «فإنَّ ظاهرة إبدال الحروف كسر هو الآخر للعلاقة بين الحرف والمعنى الذي وضع له في أصل كلامهم، إلاَّ أنَّ النحاة القدامى أطلقوا على هذه الظاهرة مصطلح «الاتساع» وهو من سنن كلامهم، وبالتالي لا يخرج عن معيارية اللغة، والاتساع ينتج عن تبادل الوظائف النحوية، ويعد ذلك عندهم من الرخص الكلامية، مقابلة للرخصة

عند الفقهاء، و قد أعطاه النحاة مصطلح «التضمين» وهو ما يقابل مصطلح «اتساع» عند البلاغيين»[41].

فحروف الجر التي يحل بعضها محل بعض قد تغير دلالة التركيب، و قد يبقى المعنى على ما هو عليه في الأصل، والحكم تحدده مقتضيات السياق وأطلق المحدثون عليها: «تبادل الوظائف الدلالية»، وهذه الظاهرة عامة في الاستخدام العربي وهو نوع من أنواع إبداع اللغة وواحدة من صورها، وهي أيضاً من الوظائف النحوية الناشئة عن اتساع في استخدام الوحدات اللغوية لتؤدي المعاني المختلفة سواء في البلاغة أو في النحو أو في اللغة»[42].

إن لعلماء الكلام وأهل التأويل موقفاً خاصاً وهم يتعاملون مع هذه الظاهرة اللغوية، وخاصة في القرآن الكريم لأن الاقتصار عليها عندهم قد يؤدي إلى الغلط فالتأويل لابد منه، وهو مطلب ضروري في النظر إلى معاني القرآن الكريم، وهذا بعد تحكيم العقد والسماع لأن العملية التأويلية تتطلب هذه الشروط بالإضافة إلى تحكيم الرأي والعقل الذي لا يتعارض مع السماع، وذلك بهدف البحث عن النواحي الداخيلية أو الباطنية للنص ذاته، لتصل في النهاية إلى تحقيق الارتباط بين المنقول والمعقول والمشروع معاً لأنَّ النص الذي أدى آخذه على الظاهر إلى المحال الاستحالة العقلية أو الشرعية، يجب حين إذ إزالة هذا المحال ومعالجته بالتأويل بحثاً عن دلالة داخلية سعياً إلى الوصول ما أمكن إلى حقائق المعاني المتوخاه من النص، وهذا ما حاول علماء الكلام أن يحققوه خلال ما بذلوه من جهود في تأويل نصوص القرآن على خلافٍ بينها (بطبيعة الحال)، وهذا الخلاف ناتج عن اختلاف في اعتمادٍ قرائن المواجهة.

وقد يذهب المتأمل في النص القرآني وفي ذهنه عقيدة يريد أن يثبتها ولا يريد أن يتجافى عنها، وإذا عارضه ظاهر النص إضطر إلى التأويل، فالزمخشري وهو يفسر قوله تعالى: ﴿**أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ**﴾[43]. قال: «من السماء» فيه وجهان أحدهما: مَنْ ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته ثم عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره»[44].

الثاني: أنَّهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنَّه في السماء، وأنَّ الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها فقيل لهم على حسب اعتقادهم،«**أَأَمِنْتُمْ**» مَنْ تزعمون أنَّه في – السماء وهو متعال عن المكان – أنْ يعذبكم بخسف أو حاصب[45].

فخالف الزمخشري في تأويل ظاهر الآية لكي ينزه اللّه عن الجهة والمكان وفي الحقيقة أنَّ هذا التأويل يتفق فيه بعض المفسرين، فقد قال الرازي: «... كانت العرب مقرين بوجود الإله لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء على وثق قول المشبهة، فكأنه تعالى قال لهم: أتعلمون من قد أقررتم بأنه في السماء واعترفتم له بالقدرة ما يشاء أن يخسف بكم الأرض، أو تقدير الآية من في السماء سلطانه وملكه، والغرض من ذكر السماء تفخيم سلطان اللّه وتعظيم قدرته، كما قال: «وهو اللّه في السموات وفي الأرض»، أي نفاذ أمره وقدرته وجريان مشيئته في السموات وفي الأرض، أو يكون مراد«من السماء» هو الملك الموكل بالعذاب – وهو جبريل عليه السلام – والمعنى أن يخسف بهم الأرض بأمر اللّه وإذنه»[46].

ومن الأدلة التي يعتمد عليها لرد هذا التأويل الذي ذهب إليه الرازي، أنَّه قال: «من في السماء» وهي للعاقل، وحملها على الملك أو العذاب وهو إخراج للفظ عن ظاهرة بلا قرينة تستدعي ذلك، بل

إن هناك مجموعة من القرائن تدل على إثبات العلو الله تعالى منها قوله تعالى: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّه الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْه يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ**﴾(47) ، فهو صريح أيضاً في صعود أقوال العباد و أعمالهم إليه يصعد بها الملائكة.

وأخبر موسى فرعون الطاغية بأن إلهه في السماء، فأراد فرعون أن يلتمس الأسباب للوصول إليه تمويهاً بها على قومه، فأمر وزيره هامان أن يبني له الصرح ثم عقب على ذلك بقوله: ﴿**وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ**﴾(48)؛ أي: موسى كاذباً في أخبر به من كون إلهه في السماء، «وعليه فيكون من أنكر أن يكون الله في السماء كينونة هو أعلم به، شبه فرعون في تكذيبه بموسى في كون إلهه في السماء، وعليه تكون الدلالة في الآية المركزية أنَّ «في» بمعنى «على» حتى لا يجوز أن يفهم أن السماء ظرف له سبحانه وتعالى فيكون سبحانه في أعلى علو، وهذا أيضاً تأويل للذين يعارضون التأويل»(49) قوله تعالى لعيسى عليه السلام: ﴿**يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ**﴾(50) وقوله تعالى: ﴿**بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ**﴾(51).

فظاهر هذه الآيات يدل على علوه تعالى، وارتفاعه فوق عرشه، وهي ترد على المعطلين، ففي «إليّ» الضمير يعود على الرب سبحانه وتعالى، إلا أن هذه القرينة قد أولت هي الأخرى والمراد بها: رافعك إلى رحمتي أو إلى حيث ملائكتي، وهناك مَنْ قال: «إذا قال» إنَّ الله تعالى في السماء، يريد بذلك أنَّه فوقها من طريق الصفة لا من طريق الجهة(52) ومن ذلك ما روي في الخبر، أنَّ جارية عرضت على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ممن أريد عتقها في الكفارة، فقال لها عليه

بالصلاة والسلام: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقال عليه السلام: إعتقها فإنها مؤمنة»[53].

ويفهم من هذا أنَّه تجوز الإشارة إلى العلو والرد على من نفاها وتأوَّل، وفيه أيضاً جواز الاستفهام عن الله «بأين» التي تقتضي دلالتها تحديد الجهة في اللغة، إلا أنَّ دلالة بعض الألفاظ في القرآن الكريم تنتقل من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي أو العقدي عن طريق التأويل، ويعتمد في النقل الدلالي للفظ على آليات تحويلية في النصوص ذاتها، وهي قائمة على علم البحث اللغوي ونظام الدلالة اللفظية من مجالها العرفي إلى مجالها الاستدلالي العقلي، أي أنها تحولت إلى نظام من العلامات غير اللغوية، فتحولت إلى علامات ودلالات معقولة، فكلمة «أين الله» مع استحالة كونه في مكان، فاستحالة المكان بالنسبة للفظ «أين» في حق الله يعتبر نقلاً من المواضعة إلى الاستدلال العقلي العقائدي، وفي كلام العرب مما يقابلها أيضاً أنهم استعملوها عن مكان مسؤول عنه في غير هذا المعنى الأصلي توسعاً وتشبيهاً لها بما وضع لها، فيقولون: أين فلان من فلان؟ وليس يريدون الرتبة والمنزلة، وكذلك يقولون: فلان في السماء؛ أي: هو عظيم الشأن رفيع المقدار.

وتكون دلالة «أين» بهذا الاعتبار على المجاز، وقال الإمام أبو يحيى زكريا الأنصاري، في هذه الآية: «من في السماء» «إن قلت كيف» «من في السماء» مع أنَّه الله تعالى ليس فيها، ولا في غيرها، بل هو تعالى وتنزه عن كل مكان؟ قلت: المعنى بملكوته في السماء التي هي مسكن ملائكته، ومحل عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ ومنه تنزل أقضيته وكتبه»[54].

وقال الصابوني معلقاً: «لله تعالى جهة العلو المطلق، فهو تعالى فوق عرشه وعرشه قد أحاط بالسماوات والأرض، وإذا كان الكرسي هو أصغر من العرش، قد أحاط بالكون والسماء والأرض ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ**﴾ فكيف بالعرش؟ فنجح في مثل هذا إلى التفويض

والتسليم، كما هو مذهب السلف، «لأنَّ تحديد الجهة من صفات الأجسام وهي مستحيلة عليه تعالى؛ لأنَّـه لو كان في مكان للزم أن يكون المكان أقوى منه، لأنه حامل له واللازم باطل، وعليه فإنَّ دلالة «في» إمَّا على المجاز وهو تأويل، وإمَّا اللجوء إلى التسليم والتفويض، إلا أنَّ المجاز تعطيل لدلالة اللغة وخاصة إذا كان بدون قرينة تدل على ذلك، وعليه فإننا نثبت له ما أثبت لنفسه تعالى دون تمثيل أو تكييف، وعليه لا ننكر قول ما قال: إن الله في السماء لأن اللفظ جاء به الكتاب»[55].

فقد وصف نفسه سبحانه وتعالى، بأنه فوق كل شيء لا على معنى المسافة والمساحة، وذلك أن كل ما كان فوق شيء على معنى المساحة والتمكن فيه والعلو عليه، كان دون شيء وهو ما عليه من المكان، فقد قال (صلى الله عليه وسلم): «**أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء...**»[56] وهذا الخبر يثبت تنزيهه تعالى عن المكان والزمان، ويفهم منه عدم إحاطة العقول بذاته الشريفة، لأنه يستحيل في حقه، وعليه يكون مذهب التفويض والتسليم أسلم والله أعلم.

ومن الظواهر اللغوية التي لها أثرها في التأويل ما يسمى «بحروف النسق»، وأم هذا الباب «الواو» لكثرة مجالها فيه، وهي مشتركة في الإعراب والحكم ونعالجها بوصفها علامةً دلالية من خلال السياق الذي ترد فيه، كما أننا نريد أن نبين أثرها في التأويل عند علماء الكلام، وخاصة عند الأشعرية والمعتزلة، وذلك من خلال عرض مناقشة للمدرستين معتمدين في ذلك على بعض النصوص منها قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا، وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ**

وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾[57]، فالنص ينفي التوبة عن الذين يصرون على الذنوب إلى الوقت الذي لا تقبل فيه توبتهم وهو معاينتهم للموت، وهذا يعني أن من مات على غير توبة مخلد في النار؛ لأن: الذين يعملون السيئات، معطوف على الذين يموتون وهم كفار، وهو ما أعتمد عليه الزمخشري، قائلاً: «ولا يموتون وهم كفار عطف على الذين سوفوا توبتهم إلى حضرة الموت وبين الذين ماتوا على الكفر في أنه لا توبة لهم»[58]، وبهذا العطف فإنَّ مرتكب الكبيرة مخلد في النار عند الزمخشري إذا مات على غير توبة.

فموضع «الذين» جر بالعطف على قوله: «وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولا الذين يموتون وهم كفار»[59]، وهذا الإعراب يؤيد مذهب الزمخشري.

أما الأشعرية فإنهم نظروا إلى النص في إطار سياقه العام، قال الكلبي: «فإن كانوا كفاراً فهم مخلدون في النار بإجماع، وإن كانوا مسلمين فهم في مشيئة الله إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم»[60]، وقد عرض الإمام الرازي إلى تفسير هذه الآية في رده على الوعيد به بعد أن ذكر حجتهم فقال: «... فعطف الذين يعملون السيئات على الذين يموتون وهم كفار، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار، ثم إنه تعالى في حق الكل: **﴿أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾**، فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق، ثم أخبر به تعالى أنه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر الذنوب لهم مع ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى»[61] ويقتضي هذا التأويل عند المعتزلة أن من مات بدون توبة يخلد في النار.

وقد رد الإمام الرازي[62] هذا الفهم بما سماه بالعموميات، فأشار الكلبي إليها بقوله: «إن العذاب ثابت في حق الكفار ومنسوخ في حق

العصاة من المسلمين، بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾[63]، فعذابهم مقيد بالمشيئة[64]، ومنه أيضاً المطلق والمقيد والعام والخاص وغير ذلك مما أشرت إليه سابقاً، و أطلقت عليه آليات سياق الخطاب الديني، وهذه القواعد أو الأصول هي التي يجب أن تراعى بعين الاعتبار أثناء التعرض للدلالة النحوية والالتزام بها عند المتأمل لأن عملية التأويل في الكلام الإلهي تقتضي ذلك.

وتبين مما سبق موقف الأشعرية وأهل السنة من التفسير الاعتزالي الذي يتجه إلى النص القرآني ويتناوله من أوجه متعددة، والتعرض لجزيئات العقيدة، وكان الغرض الذي يحدوهم هو التمكين لعقيدة الإسلام ونصرها و تأييداً لهيمنة سلطانها وهو تفسير منهجه في الاتجاه إلى اللغة والاعتماد عليها وتتبع سير خطاها فيما تتناول من دلالات.

وقد استغل المعتزلة[65] الظاهرة اللغوية ودلالة حروف المعاني أثناء تعرضهم لآليات الأحكام كما استغلها غيرهم أيضاً، فالتخصيص بالاستثناء بعد الجمل المتعاطفة بالواو – مثلاً – اختلف فيه علماء الأصول، وذلك كقوله: أنفق على حفاظ القرآن وأوقف على طلاب العلم إلا المقيمين، اختلفوا في ذلك: هل يعود الاستثناء إلى جميع ما ذكر قبل إلا؟ أو يعود إلى الجملة الأخيرة فحسب؟

فإذا لم تكون هناك قرينة تدل على أنَّ المراد هو الجملة الأخيرة فهو الأولى، فإنَّه في هذه يقع الاختلاف في الدلالة، ومنه يلجأ إلى التأويل ومثل السرخسي لما دلت القرينة على صرفه بقوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا**﴾[66]، فإنَّه

استثناء من الجميع؛ لأن التوبة تقبل من الجميع اتفاقاً، وهذا المعنى مأخوذ من نصوص وأدلة كقرائن صارفة، وهذا فيما يتعلق بالتوبة، أما ما دلت القرينة على رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط كقوله تعالى: ﴿**وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا**﴾[67]، فإنَّ الاستثناء في هذه الآية يرجع إلى الجملة الأخيرة؛ لأنَّ تحرير الرقبة حق الله فلا يسقط بإسقاطهم[68]؛ لأن القرينة شرعية، أما إذا اختلفت الأدلة ولم يوجد ما يرجح أحد المعنيين فعندئذ يقع الخلاف والتأويل.

ومن أثر الاختلاف في هذه القاعدة قبول شهادة المحدود بالقذف في قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[69]، والإشكالية المطروحة في الآيتين: أنه جاء فيها ثلاث جمل متعاطفة ثم أعقبها استثناء، فإلى أي منها يرجع الاستثناء؟

حكمت الآية الكريمة على القذاف بثلاثة أحكام. الأول: أن يجلد ثمانين جلدة، والثاني: أن لايقبل له الشهادة أبداً، والثالث وصفة بالفسق والخروج عن طاعة الله، ثم عقبت الآية الكريمة بعد هذه الأحكام الثلاثة بالاستثناء، واختلف الفقهاء في هذا الاستثناء هل يعود إلى الجملة الأخيرة، فيرفع عنه وجه الفسق ويظل مردود الشهادة أو أن الشهادة تقبل كذلك بالتوبة؟ والقاعدة الدلالية في النص هي: هل الاستثناء الوارد بعد الجمل المتقاطعة يرجع إلى الكل أو إلى الأخير؟.

وعند الإجابة عن هذا التساؤل تتدخل العملية التأويلية ومن ذلك التأويل قول الزمخشري: «والذي يقتضيه ظاهر الآية وظمها أن تكون

الثلاث بمجموعتين جزاء الشرط كأنَّه قيل: ومن قذفوا المحصنات فاجلدوهم وردوا شهادتهم وفسقوهم أي فاجمعوا لهم الجلد والرد والفسق، إلا الذين تابوا عن القذف وأصلحوا فإنَّ اللّه يغفر لهم فينقلبوا غير مجلودين ولا مردودين ولا مفسقين»(70).

وإذا كان رجوعه إلى الجميع كما يرى الزمخشري، فإنَّه يسقط الحد وهو الجلد ثمانين جلدة وهذا باطل بالإجماع، فيتعين أن يرجع إلى الجملة الأخيرة فحسب، وكان الزمخشري يرى أنَّ التوبة تسقط الحد عن التائب وهذا ما يقتضيه ظاهر كلامه، وما يعارض ظاهر كلامه أن اللّه تعالى قد حكم بعدم قبول شهادته على التأديب «ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً» فلفظ «الأبد» يدل على الدوام والاستمرار حتى لو تاب وأناب، وقبول شهادته يناقض هذه الأبدية التي حكم القرآن بها، والاعتماد هنا على القرينة اللفظية اللغوية ابداً(71) أما الذين ردوا هذا التأويل، فإنهم قالوا: إن الكفر أعظم جرماً من القذف والكافر إذا تاب تقبل شهادة المسلم إذا قذف ثم تاب؟ وقال الشافعي – رحمه اللّه – «عجباً يقبل اللّه من القاذف توبته وتردون شهادته»(72) ورد صاحب الكشاف هذه القرينة بقوله: «فإن قلت: الكافر يقذف فيتوب عن الكفر فاقبل شهادته بالإجماع، والقاذف فلا تقبل شهادته، كان القذف مع الكفر أهون من القذف مع الإسلام، قلت: المسلمون لا يعبؤن بسب الكفار؛ لأنهم شهروا بعداوتهم و الطعن فيها بالباطل، فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشين والشنار ما يلحقه بقذف مسلم مثله فشدد على القاذف من المسلمين ردعاً وكفاً عن إلحاق الشنار(73).

وقال الشاطبي: إنَّ الاستثناء في الآية الكريمة كان ينبغي أن يرجع إلى الكل ولكن لما كان الجلد ثمانية من أجل حق المقذوف، وكان هذا الحق من حقوق العباد لم يسقط يالتوبة، قيبقى رد الشهادة والحكم بالفسق وهما من حق اللّه فيسقطان بالتوبة(74).

وقد رجح العلامة المودودي هذا الرأي بقوله: «... إن أسلوب عبارة القرآن، يدل دلالة واضحة على أن العفو المذكور في الجملة: «إلا الذين تابوا»، إنما يرجع إلى الجملة «وأولئك هم الفاسقون» لأن جلد القاذف ثمانين جلدة وعدم قبول شهادته، جاء ذكرهما في العبرة بصيغة الأمر: «فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً»، وجاء الحكم عليه بصيغة الخبر: «وأولئك هم الفاسقون»، فإذا جاء قوله تعالى **﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** بعد هذا الحكم الثالث مقترناً به فهو يدل بنفسه على أن هذا الاستثناء إنما يرجع الجملة الخبرية الأخيرة ولا يرجع إلى جملتي الأمر الأوليين... وليست التوبة عبارة تلفظ الإنسان بها بل هي عبارة عن شعوره بالندامة واعتزامه على إصلاح نفسه، ورجوعه إلى الخير وكل ذلك لا يعلم حقيقته إلا الله، ولأجل هذا فإنه لا تغتفر بالتوبة العقوبة الدنيوية، وإنما تغتفر بها العقوبة الأخروية فحسب، ومن ثمة فإن الله تعالى لم يقل: إلا الذين تابوا وأصلحوا، فان الله غفور رحيم»، فإنه لو كانت العقوبات الدنيوية أيضاً تغتفر بالتوبة، فمن ذا الذي ترونه من الجناة لا يتوب اتقاء العقوبة(75).

والمودودي في تفسيره لهذه الآية، لم يغب عن باله قاعدة من القواعد الأصولية وهي أن الأمر يفيد الوجود، ثم يعلل بقرينه شرعية وهي حكم التشريع الإلهي من تطبيق الحدود على الجناة حماية للإنسان لقوله تعالى: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾**(76).

الهوامش

(1) أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الافغاني، بيروت، لبنان، ج1، ص: 250.

(2) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، المكتبة الثقافية، بيروت لبنان، ج1، ص: 1145.

(3) آل عمران، الآية: 104.

(4) الكشاف، ج1، 452.

(5) انظر تفسير، الرازي، ج 3، ص: 19.

(6) آل عمران، الآية 110.

(7) الحج، الآية: 30.

(8) التفسير الكبير، للرازي، ج 3 ص: 190.

(9) الكشاف: ج 453/1.

(10) النحل، الآية: 1125.

(11) مغني اللبيب عن كتب الاعاريب، الإمام ابن هشام الأنصاري (ت 761هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، سنة 1407هـ/ 1987م، ج1 /319 – 320.

(12) البقرة، الآية: 92.

(13) آل عمران، الآية: 92.

(14) الفتح، الآية: 29.

(15) آل عمران، الآية: 182.

(16) البقرة، الاية: 236.

(17) فتح الرحمن بكشف مايلتبس من القرآن، أبو يحيى الانصاري، ص: 450.

(18) البقرة، الآية: 187.

(19) المائدة، الآية: 6.

(20) المائدة، الآية: 6.

(21) شرح تنقيح الفصل في اختصار المحصول في الاصول، للإمام القرافي، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الفكر، بالقاهرة، سنة 1393هـ/ 1973م، الطبعة الأولى، ص:105.

(22) أحكام القران الكريم، لابن العربي، تحقيق محمد البخاري، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ج 2، ص: 570.

(23) الجامع لاحكام القران، القرطبي، ج 77/3.

(24) سورة البقرة، الآية: 17.

(25) سورة الفجر، الآية: 22.

(26) الجنى الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي. (ت 794هـ)، تحقيق فخر الدين قباوة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992م، ص: 39.

(27) المصدر نفسه، ص: 39.

(28) فاطر، الآية: 27.

(29) الكاشف: ج1. ص: 234.

(30) البقرة، الآية: 22.

(31) البقرة، الآية: 266.

(32) قريش، الآية: 22.

(33) الزمر، الآية: 22.

(34) الكشاف، ج 3، ص 394. والعيمة: إفراط شهوته.

(35) تفسير الرازي، ج 7، ص: 242.

(36) الجنى الداني في الحروف المعاني، المرادي، ص: 240.

(37) المستصفى، من علم الأصول: الإمام أبو حامد الغزالي، بتحقيق وتعليق الدكتور محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط1. 1417هـ/1997م، ج1، ص: 103.

(38) سورة الاحقاف، الآية: 31.

(39) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، ج 324/1.

(40) الكشاف، الزمخشري، ج 527/3.

(41) العربية والوظائف النحوية، الدكتور عبدالله الرمالي، دار المعرفة الجامعية، سنة 1996م، ص: 104.

(42) الكشاف، الزمخشري، ج 527/3.

(43) مغني اللبيب عن كتب الأعاريبن ابن هشام الأنصاري، ج 324/1.

(44) العربية والوظائف النحوية، الدكتور عبدالله الرمالي، ص: 104.

(45) سورة الملك، الآية: 16.

(46) الكشاف، الزمخشري، ج 137/4.

(47) المصدر نفسه، ج 137/4.

(48) التفسير الكبير ، للرازي، ج 18/8.

(49) سورة فاطر، الآية: 10.

(50) سورة القصص، الآية: 38.

(51) ينظر: القول المفيد في كتاب التوحيد، محمد صالح العثيمين، دار ابن الجوزية، ص361.

(52) سورة آل عمران، الآية: 55.

(53) سورة النساء، الآية: 158.

(54) تأويل مشكل الحديث وبيانه، لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت 406)، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، سنة 1400هـ/1980م، ص: 60.

(55) المصدر نفسه، ص: 60. وحديث الجارية في صحيح مسلم رقم 537 باب الإيمان، للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تح: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العربية، القاهرة، 1376هـ/ 1956م، ج 6/145.

(56) فتح الرحمن يكشف ما يلتبس في القرآن الكريم، للإمام أبي زكريا يحيى الأنصاري، تحقيق: الشيخ الصابوني، دار القرآن الكريم، ص: 576.

(57) المصدر نفسه، ص: 576.

(58) مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن فورك، دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان، سنة 1400هـ/ 1980م، ص:197.

(59) سورة النساء، الآية 18. (60) الكشاف، ج1، ص: 513.

(60) البيان من إعراب غريب القرآن، أبو بكر بن الأنباري، تحقيق الدكتور: طه عبدالحميد طه ومراجعة: مصطفى السقا، المكتبة العربية، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، سنة 1389هـ/ 1969م، ص: 247.

(61) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، للإمام محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1401هـ/1981م، ج1، ص: 134.

(62) التفسير الكبير، للرازي، ج 3، ص 173.

(63) التفسير الكبير، للرازي، ج 3، ص 173.

(64) سورة النساء، الآية: 48.

(65) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، الكلبي ، ج 1، ص: 134.

(66) ينظر: المعتزلة و اصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبدالله المعيق، ص48، 224، 225.

(67) سورة الفرقان، الآية: 68 ، 69 ، 70.

(68) سورة النساء، الآية: 92.

(69) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الدكتور مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة 1392هـ/ 1976م، ص: 236.

(70) سورة النور، الآية: 4، 5.

(71) الكشاف ج 3، ص: 51.

(72) روائع البيان في تفسير أحكام القرآن، محمد علي الصابوني، مكتبة الغزالي ، مؤسسة مناهل العرفان، ط 3، سنة 1400هـ ، 1980م، ج 2، ص: 71.

(73) تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ج 6، ص: 228.

(74) الكشاف للزمخسري ، ج 51/3.

(75) مذكرات أصول الفقه، للشنقيطي، الدار السلفية، الجزائر، ص 230.

(76) ذكر له هذا التفسير الصابوني في كتابه، روائع البيان في أحكام القرآن، ج 2، ص:72.

(77) سورة البقرة، الآية : 170.